

KS. SŁAWOMIR NOWOSAD

GLÓWNE NURTY W STAROŻYTNEJ ETYCE CHIŃSKIEJ

MAJOR TRENDS IN ANCIENT CHINESE ETHICS

A b s t r a c t. The global cultural and economic transformations in today's world have provoked a new interest in ancient Asian traditions, among them in the Chinese and Confucian philosophical and ethical legacy. Referring to recent publications this paper endeavours to explain the pluralist context of China's ancient culture in order to distinguish its major ethical trends like daoism, mohism, legalism and *chan* Buddhism. It is preceded with a brief introduction to Confucianism whose ethical concepts will be presented in a separate study.

Key words: Chinese ethics; Confucianism; Mohism; Daoism; Legalism; Buddhism *Chan*.

Rosnącemu znaczeniu Chin w sferze politycznej i gospodarczej na mapie współczesnego świata towarzyszy coraz większe zainteresowanie chińską kulturą, w tym jej filozofią i etyką. W dawnej i bogatej chińskiej myśli filozoficzno-etycznej wyróżnia się tradycja konfucjańska jako najbardziej rozbudowana, powszechna i trwała, a przez to głęboko związana z chińską historią. To odrodzenie zainteresowania dla wielu egzotyczną, ale zarazem coraz bardziej dostępną chińską tradycją przejawia się w rosnącej liczbie publikacji, zwłaszcza w języku angielskim. Do niektórych z nich odwoływać się będzie niniejsze opracowanie, które ma na celu ukazanie głównych nurtów filozoficzno-etycznych chińskiej starożytności, które w różnym stopniu przetrwały kolejne wieki. Wśród współczesnych studiów nad starożytną myślą Chin, zwłaszcza konfucjanizmem, są też ciekawe próby odczytania tych idei jako pożytecznych i możliwych do zastoso-

Ks. dr hab. SŁAWOMIR NOWOSAD, prof. KUL – kierownik Katedry Historii Teologii Moralnej i Teologii Moralnej Ekumenicznej KUL; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: xsn@kul.pl

wania w różnych obszarach życia współczesnego, na przykład w polityce, gospodarce czy wprowadzaniu pokoju w świecie¹.

Wielowiekowa i bogata kultura chińska z trudem daje się jednoznacznie i krótko opisać. Można jednak wskazać na jej główne założenia i sposoby postrzegania świata i człowieka, które w różnym stopniu ulegały przemianom w trakcie dziejów. Trzeba podkreślić, że ta kultura wychodziła niejako z ludzkiego serca i życia ku światu zewnętrznemu, a przyjęte pojęcia i zasady życia społecznego miały służyć zwłaszcza dobremu rządzeniu państwem (królestwem). Ponieważ wiara religijna w zasadzie nie pełniła tam istotnej roli, a niekiedy była całkowicie nieobecna, szczególne znaczenie wiązało się z uczuciem moralnym, doświadczanym przez każdego człowieka. Z perspektywy ogólnej, „widzianej od strony wewnętrznej motywacji i [jej] zewnętrznego wyrazu, sednem ducha chińskiej kultury jest humanizm”².

Inaczej niż w kulturze i filozofii zachodniej, mającej w centrum swego zainteresowania prawdę, kultura chińska ogniskuje swoją uwagę raczej na etyce. Akcentując prawdę, myśl zachodnia da się zobiektywizować, choćby jako wiedza matematyczna, logiczna czy empiryczna, skutkiem czego można ją odróżnić od subiektywnego nastawienia czy postawy. Natomiast filozofię chińską (zwłaszcza konfucjańską) można raczej określić jako „prawdę intencjonalną”, z dużą dozą uczucia i ograniczonej racjonalności, co podkreśla jej dystans choćby do wiedzy i poznania naukowego. W konsekwencji taka etyka jest „pełna uczuć” i nawet rozpoznanie etycznej prawości nie dokonuje się na drodze rozumowania logicznego, ale raczej przez emocje (np. bólu i radości) oraz emocjonalne reakcje na rozmaite okoliczności³.

Chociaż na przedstawienie ważniejszych pojęć etyki konfucjańskiej, jako wiodącej w etyce chińskiej, przyjdzie czas w dalszej kolejności, warto już tu

¹ Por. np. P.R. WOODS, D.A. LAMOND, *What Would Confucius Do? Confucian Ethics and Self-Regulation in Management*, „Journal of Business Ethics” 102(2011), nr 4, s. 669-683; N. LEXIONG, *The Implications of Ancient Chinese Military Culture for World Peace*, w: *Confucian Political Ethics*, red. D.A. Bell, Princeton-Oxford: Princeton University Press 2008, s. 201-225; D.A. BELL, *Just War and Confucianism: Implications for the Contemporary World*, w: *Confucian Political Ethics*, s. 226-256; S.G. REDDING, *The Spirit of Chinese Capitalism*, Berlin-New York: Walter de Gruyter 1993. Szersza analiza nowożytnych przemian w kulturze chińskiej por.: L. ZONGGUI, *Between Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the Modernization of Chinese Culture*, Oxford: Chartridge Books Oxford 2014.

² L. ZONGGUI, *Between Tradition and Modernity*, s. 5. Szerzej por. s. 3-19.

³ Por. L.-H. LIN, Y.-L. HO, *Confucian Dynamism, Culture and Ethical Changes in Chinese Societies – a Comparative Study of China, Taiwan and Hong Kong*, „The International Journal of Human Resource Management” 20(2009), nr 11, s. 2403; W. YUNPING, *Confucian Ethics and Emotions*, „Frontiers of Philosophy in China” 3(2008), nr 3, s. 352-365.

zwrócić uwagę na pewne fakty. Wbrew swojej nazwie konfucjanizm nie jest wizją (filozofią) stworzoną i opracowaną przez Konfucjusza (Kong Qiu, Kongzi, 551-479 przed Chr.). W rzeczywistości był on raczej tym, który przejął dużo wcześniej znane pojęcia, wartości i zwyczaje tradycji moralnej i wizji społeczeństwa idealnego, których początki sięgają wczesnego okresu dynastii Zhou, a więc połowy XI wieku przed Chr. Z pewnością jednak to Konfucjusz dokonał nowej, twórczej interpretacji tej przejętej tradycji, a jego wizja głęboko wpłynęła na wiele kolejnych pokoleń. Jego uczniowie i późniejsi autorzy zawarli tę wizję w *Dialogach*, uważanych za najważniejszy tekst konfucjanizmu⁴. Nie są one jednak kompletną wizją filozoficzną czy etyczną. Najpierw Mencjusz (Meng Ke, Mengzi, 372-289 przed Chr.), a potem Xunzi (Xun Kuang, ok. 310-220 przed Chr.) dokonali reinterpretacji konfucjanizmu, wskazując nowe kierunki tej tradycji. Wszyscy trzej są uważani za najważniejszych myślicieli konfucjańskich⁵.

Dla całej kultury chińskiej, również tej przedkonfucjańskiej, w centrum myślenia o życiu w sytuacji społecznej była nie jednostka, ale rodzina. Ona stanowiła swoisty mikrokosmos społeczeństwa i całej ludzkości, była jakby państwem w miniaturze. Dlatego to w rodzinie kształtowały się podstawowe przekonania i postawy moralne, które potem stanowiły fundament i nadawały kształt wszelkim stosunkom społecznym, zwłaszcza relacji do państwa i ustanowionej w nim władzy. Najważniejsza była tu synowska lojalność i posłuszeństwo w stosunku do ojca, co następnie przekładało się na lojalność obywatelską w relacjach społecznych⁶. Łączy się to z bardzo dawnym obyczajem wśród chińskich ludów, jakim był kult przodków. Świadczy on o religijnym wymiarze chińskich dziejów, gdzie – w sposób jednak odmienny na przykład od starożytnej Grecji czy Rzymu – to pamięć i religijna cześć oddawana przodkom wyrażała przekonania o życiu pozaziemskim, a nie wiara w bogów. Zarazem ten kult przodków należy postrzegać jako w ogóle wzo-

⁴ *Dialogi konfucjańskie*, tłum. K. Czyżewska-Madajewicz, M.J. Künstler, Z. Tłumski, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1976. Po angielsku znane jako *The Analects* albo *The Confucian Analects (The Analects of Confucius)*, wielokrotnie tłumaczone i wydawane, np. CONFUCIUS, *The Analects*, tłum. R. Dawson, Oxford: Oxford University Press 2008.

⁵ Por. J. CHAN, *Confucian Attitudes toward Ethical Pluralism*, w: *Confucian Political Ethics*, s. 113-114. Ponieważ konfucjanizm przekroczył granice Chin, trzeba mieć na uwadze, że obok wersji chińskiej rozwinęły się w mniejszym lub większym stopniu różnicując, inne jego wersje narodowe, jak japońska czy koreańska. Por. *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London–New York: Routledge 2000, s. 164-166.

⁶ Por. J.K. FAIRBANK, M. GOLDMAN, *China: A New History*, Cambridge, USA–London, UK: The Belknap Press of Harvard University Press 2006, s. 18.

rzec porządku społecznego, czyli wewnętrznie powiązanych ról społecznych trwale wiążących członków społeczeństwa. Jak w sytuacji pokrewieństwa poszczególne osoby mają swoje pozycje społeczne i zadania do wykonania, podobnie kształtuje się szerszy ład społeczny⁷. Implikuje to przekonanie, że etyka osobista, rodzinna i społeczna są ze sobą powiązane i wzajemnie się kształtują. Te podstawowe przekonania są bardziej czy mniej obecne w różnych nurtach filozoficznych dawnej chińskiej kultury, wśród których – obok konfucjanizmu – należy wyróżnić motizm, daoizm, legalizm i buddyizm *chan*.

1. MOTIZM

Niedługo po Konfucjuszu żył Mozi, znany także jako Mo Di lub Mocjusz (470-390 przed Chr.), który krytykował wiele założeń i przekonań Konfucjusza. Przede wszystkim inaczej niż konfucjaniści wierzył w duchy i w osobowego Boga, w którym widział źródło wszystkiego i całego ładu ludzkiego życia. Najważniejszą i wiążącą wszystkich zasadą powinna być bezstronna troska o wszystkich, bez konfucjańskiego rozróżniania na władcę, bliskich w rodzinie i innych, co różnicowało również stopień zaangażowania wobec ludzi. Ta wszechogarniająca miłość ma swoje źródło właśnie w Bogu, bo On w taki sposób kocha każdego człowieka. Tylko na tej drodze można uczynić społeczeństwo i świat dobrym. Jakkolwiek są i u niego akcenty bliskie konfucjanizmowi, jak obowiązek synowskiego oddania względem rodziców i okazywania im specjalnej troski. Wezwanie do działania w celu osiągnięcia dobrych skutków, a unikania złych Mozi tłumaczy „wolą Nieba”, a na woli Nieba należy polegać, gdyż Niebo (Bóg) jest najmądrzejsze i najszlachetniejsze. Ten akcent na dobre skutki ludzkiego działania pozwala nazwać tę koncepcję etyczną konsekwencjalizmem, jakkolwiek wyraźnie różni się ona od zachodniego utilitaryzmu. Dla Moziego te korzyści to nie dążenie do „szczęścia”, ale konkretne zarządanie ubóstwu wśród ludzi czy wspieranie porządku w społeczeństwie. Sam Mozi zarzucał Konfucjuszowi również wiarę w fatum, a więc determinizm, co miałyby czynić ludzkie wysiłki i działanie bezwartościowym⁸.

⁷ Por. B.I. SCHWARTZ, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, USA–London, UK: The Belknap Press of Harvard University Press 1985, s. 22-23.

⁸ Por. D. WONG, *Chinese Ethics*, p. 3, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [2013] www.plato.stanford.edu (dostęp: 20.02.2016). „Mozi differed most sharply with the Confucians on the idea that caring for others should be graded or based on who the other persons are and

Głównym celem Moziego nie było stworzenie nowego systemu filozoficznego czy etycznego, ale raczej reforma społeczna. Dlatego jego zwolennicy uważali się za reformatorów politycznych, dążących do usunięcia ubóstwa i wojen, jak też wspierania ładu i dobrobytu w społeczeństwie. Dla osiągnięcia tego celu mohiści zwracali się najpierw do rządzących – od władców po niższych urzędników, by szli za wezwaniami *dao*, czyli słusznej drogi. Wśród konkretnych wezwań, z jakimi Mozi zwracał się do ludzi, była troska o wszystkich (a nie najpierw o najbliższych w rodzinie), powstrzymywanie się od kradzieży, wojen, ucisku, wyzysku, dzielenie się wiedzą i własnością, opieka nad sierotami i osobami bezdzielnymi, oddanie własnym rodzicom i miłość do rodzeństwa⁹. W konfucjańskiej krytyce tego obowiązku bezstronnej troski o wszystkich zarzuca się jej zwłaszcza nie liczący się z codziennym doświadczeniem idealizm, albowiem to właśnie troska i miłość w stosunku do najbliższych i rodziny jest naturalna, a nawet nieunikniona, a nie nieokreślona troska o wszystkich.

2. DAOIZM

Inną ważną chińską koncepcją filozoficzno-religijną był daoizm (taoizm), którego powstanie wiąże się z Laozi, żyjącym współcześnie Konfucjuszowi, czyli w VI w. przed Chr. Niektórzy uważają go jednak za postać legendarną, a w okresie uznania daoizmu za system państwowy był nawet uważany za bóstwo i nieśmiertelnego. W centrum daoizmu jest *dao* (*tao*), czyli droga, której rozumienie i znaczenie można uznać za bliskie zachodniemu pojęciu prawdy. Według *Księgi przemian* (*Yijing*), kanonicznego tekstu daoizmu i konfucjanizmu pochodzącego z czasów przedkonfucjańskich, „wielkie źródło *dao* zstąpiło [na ziemię] z Nieba”, a kiedy na ziemi pojawili się ludzie, *dao* już istniało i ludzie „mieli je już w sobie”. *Dao* jest „tym, przez co wszystkie rzeczy i sprawy są takie, jakie są”¹⁰. Inaczej niż konfucjanizm, daoiści gło-

what their relationship to us is. He believed that our own best interest can be served by practicing 'universal and inclusive love' (*jian ai*) toward each other. In the long run, the consequences for us will be best if we are fair and do not show favorites". R.L. LITTLEJOHN, *Confucianism: An Introduction*, London: I.B. Tauris 2011, s. 50.

⁹ Por. C. FRASER, *Mohism and Motivation*, w: *Ethics in Early China: An Anthology*, red. C. Fraser, D. Robins, T. O'Leary, Hong Kong: Hong Kong University Press 2011, s. 85-87.

¹⁰ Por. P.J. IVANHOE, *On Ethics and History: Essays and Letters of Zhang Xuecheng*, Stanford: Stanford University Press 2010, s. 25-27.

sili bardziej metafizyczną i mistyczną wizję *dao*. *Dao* jest źródłem wszystkiego, co istnieje i do niego wszystko wraca, a jego poznanie dokonuje się intuicyjnie. *Dao* nie jest jednak żadnym bytem, nie ma woli ani umysłu. Prowadzi ono człowieka do doskonałości w naturalny sposób, stąd wychowanie, rytuały, reguły czy instytucje tak naprawdę przeszkadzają w zjednoczeniu się z *dao* i osiągnięciu cnoty. Daoizm, w przeciwieństwie do konfucjanizmu, w centrum widzi jednostkę, która także w samotności dąży do *dao*¹¹. W nurcie religijnym daoizmu pojawiły się zagadnienia długowieczności i nieśmiertelności, a nawet zainteresowania alchemią. Towarzyszyła temu wiara w różne bóstwa, od których pomoc można uzyskać przez określone obrzędy i medytację. Kryło się za tym oczekiwanie na uzdrowienie i długie życie, a więc i przekraczanie materialnych ograniczeń¹².

Daoizm dostrzega w istniejącej rzeczywistości, powstałej z *dao*, wiele różnych przeciwieństw, z czego z kolei wynikają normy moralne. Dla przykładu wśród naturalnych zjawisk i procesów można dostrzec aktywne, nawet agresywne czy twarde, a także bierne czy łagodne. To te drugie są skuteczniejsze i zalecane. Stąd styl rządzenia władcy ma być właśnie łagodny, delikatny – rządzący winien się ukorzyć przed ludźmi, a jeśli chce ich prowadzić, powinien iść za nimi. Daoizm opowiadał się też za jednością przeciwieństw, co miało oznaczać, że ideały moralne są w istocie odpowiedzią na ludzką nieprawość, a synowskie posłuszeństwo jest reakcją na nieposłuszeństwo. W tym sensie daoiści opowiadają się w etyce za filozofią pasywności – „działania przez niedziałanie”, skąd blisko już do akceptacji wszystkiego, co przynosi życie¹³.

3. LEGALIZM

Wywodzący się z konfucjanizmu, ale podkreślający swoją do niego opozycyjność, był legalizm (legizm). Jeśli według myśli konfucjańskiej człowiek

¹¹ „Following the teachings of Daoism may be done in a solitary way. Daoists moved into the mountains, left the towns and cities and found their own way to oneness with *Dao* [...]. In Daoism, the person who wants to know the *Dao* by experience is basically told not to reason, to follow no school of thought and to open oneself in meditation”. R.L. LITTLEJOHN, *Confucianism: An Introduction*, s. 65-66.

¹² Por. *Daoist/Taoist Thought*, w: *Readings in Eastern Religions*, red. H. Coward, R. Neufeldt, E.K. Neumaier, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press 2007, s. 301-302.

¹³ Por. J.K. FAIRBANK, M. GOLDMAN, *China: A New History*, s. 53-54.

powinien kierować się cnotą i zachowywaniem tradycyjnych rytuałów, filozofia legalistyczna podkreślała znaczenie i konieczność zachowywania wydanych przez władzę praw. Powstanie tej legalistycznej wizji etycznej wiąże się z Han Fei (280-236 przed Chr.), a jej upowszechnienie nastąpiło w okresie dynastii Qin. Według tej koncepcji ludźmi winien kierować raczej system kar (za łamanie prawa), a nie świadomość moralnej powinności. Biorąc pod uwagę kontekst polityczny trzeba powiedzieć, że „legalistom chodziło w istocie o utrzymanie politycznej władzy i autorytetu”¹⁴. Legalisci odrzucali możliwość duchowej i moralnej zmiany w człowieku, widząc w przymusie prawnym właściwy sposób kierowania społeczeństwem. Takie podejście do życia moralnego stało w opozycji do konfucjańskiej etyki cnót, gdyż harmonijne życie społeczne nie zależy tu od cnotliwości jego członków (poszczególnych osób), ale od legalistycznego stosowania regulacji prawnych i sprzyjających okoliczności. To ujęcie życia moralnego bywa też nazywane sytuacjonizmem, gdyż to sytuacja (okoliczności, w jakich człowiek żyje i podejmuje decyzje), a nie charakter moralny i szlachetność człowieka decyduje o ludzkim zachowaniu i ostatecznie o kształcie życia społecznego. Być może to nie sama negacja etyki cnót sprzeciwia się tu koncepcji konfucjańskiej, ile raczej przekonanie o tym, że jest ona czymś nierealistycznym (przynajmniej dla większości ludzi), wskutek czego nie może być podstawą dla skutecznej etyki społecznej całej wspólnoty, a ewentualnie jedynie dla społecznych elit¹⁵.

4. BUDDYZM CHAN

Jeszcze inną, ale mającą pozachińskie korzenie tradycją etyczną jest buddyzm *chan*, obok dwóch innych, mniej popularnych chińskich nurtów buddyjskich znanych jako *tiantai* i *huayan*¹⁶. Buddyjska szkoła *chan*, po późniejszym upowszechnieniu się w Japonii, stała się szerzej znana jako buddyzm *zen*. Chiński buddyzm w wersji *chan*, którego początki sięgają wczesnych dziesięcioleci VI w. po Chr. (podczas gdy buddyzm pierwotnie dotarł do Chin prawdopodobnie już pięć wieków wcześniej), zyskał swoją popularność mię-

¹⁴ K. LAI, *Learning from Chinese Philosophies: Ethics of Interdependent and Contextualized Self*, Aldershot: Ashgate 2006, s. 83.

¹⁵ Por. D. WONG, *Chinese Ethics*, p. 5 (dostęp: 20.02.2016).

¹⁶ Historyczny zarys obecności buddyzmu w kulturze chińskiej por.: A.F. WRIGHT, *Buddhism and Chinese Culture: Phases of Interaction*, „The Journal of Asian Studies” 17(1957), nr 1, s. 17-42.

dzy innymi dzięki asymilacji wielu wcześniejszych lokalnych pojęć, jak np. główna zasada niedziałania. Jednocześnie buddyzm wniósł do kultury chińskiej nowe, nieznane wcześniej pojęcia i kierunki myśli, które wykraczały poza tradycyjny chiński humanizm i ziemskie życie¹⁷. W centrum buddyjskiego widzenia świata jest doświadczenie cierpienia, od którego można się uwolnić nie przez jakąś refleksję czy przekonywanie intelektualne, ale jedynie przez medytację, która prowadzi do przemiany pragnień i prawdziwego oświecenia. Nie kryje się jednak za tym ucieczka ze świata, ale raczej życie w świecie zachowując właściwy dystans i nastawienie praktyczne. W duchu daoistycznym prowadzi to nawet do utożsamienia się z kosmosem. Swoistość pojęć i języka buddyjskiego sprawia, że trudno znaleźć dla niego jednoznacznie adekwatne określenia posługując się językiem i pojęciami filozofii europejskiej. Ta odmienność pojęciowa i znaczeniowa buddyzmu i jego chińskich transformacji w stosunku do dążącej do precyzji refleksji i filozofii zachodniej (europejskiej) sprawia, że z jednej strony *chan* można postrzegać jako nierefleksyjny (mający w centrum swej doktryny „bez-myślenie”), a z drugiej strony można w wyjątkowo obfitej literaturze *chan* widzieć bogaty materiał filozoficzny¹⁸.

¹⁷ „Buddhism brought with it a whole set of total new ideas and thought which the Chinese people never heard of and which influenced the Chinese culture and thought. In the process of integration, there had been conflicts as well as absorptions and also interpenetration between the two philosophies and cultures. [...] If one word could characterize the entire history of Chinese philosophy, that word would be humanism – not the humanism that denies or slights a Supreme Power, but one that professes the unity of man and Heaven. In this sense, humanism has dominated Chinese thought from the dawn of its history”. X. GUANG, *Buddhist Impact on Chinese Culture*, „Asian Philosophy” 23(2013), nr 4, s. 309.

¹⁸ „The body of *Chan* literature is ironically perhaps the most voluminous of any in Chinese Buddhism. And while one would be hard-pressed to find therein arguments of the kind that are now widely regarded as essential tools of the (especially analytic) philosophical trade, it is a body of literature that I think can be very productively be engaged as *enacting* insights and inferences of considerable philosophical significance—a body of philosophical evidence rather than exposition and explanation”. P. HERSHOCK, *Chan Buddhism*, p. 1, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [2015] www.plato.stanford.edu (dostęp: 23.05.2016). O takiej niejednoznaczności pojęć buddyjskich w nurcie *chan* pisze E.S. Nelson, podając jako przykład pustkę, która nie musi oznaczać nicości, negacji czy nieobecności rzeczy. Pustki „nie da się sprowadzić do bytu ani do nic, do umysłu i do nie-umysłu. Lepiej ją przyrównać do pustego nieba, pustej dłoni czy do jasności nieskończonej, pustej przestrzeni”. *Demystifying Experience: Nothingness and Sacredness in Heidegger and Chan Buddhism*, „Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities” 17(2012), nr 3, s. 72. Por. E.S. NELSON, *Language and Emptiness in Chan Buddhism and the Early Heidegger*, „Journal of Chinese Philosophy” 37(2010), nr 3, s. 472-492.

Peter Hershock usiłuje wydobyć z etycznego przekazu buddyzmu *chan* przynajmniej niektóre wartości czy zasady moralne. Jako wartość podstawową widzi wolność, z zastrzeżeniem jednak, że nie jest to wolność rozumiana – na wzór zachodni – jako zdolność do kontroli czy wyboru. Mając na uwadze etyczne pojęcie dobra, w etyce *chan* nie chodzi o jakiś ideał dobra ani o „bycie” dobrym czy „czynienie” dobra, ile raczej „dzielenia się dobrem”. Swoiste znaczenie w tej wizji etycznej mają „reguły czystości”, które wyznaczają kodeks postępowania mnichów. Są one zarazem podstawowym wzorcem „bycia po buddyjsku we wspólnocie” dla wszystkich, nie tylko dla mieszkańców klasztorów. Ich powstanie i utrwalenie w życiu społecznym nie wyrosło z jakiegoś uprzedniego racjonalnego namysłu, ale są raczej owocem podejścia sytuacyjnego, gdzie wspólnoty zakonne praktycznie i przez kolejne doświadczenia kształtowały swoje relacje ze społeczeństwem. Takie ujęcie pozostaje w zgodzie z tradycyjnym podejściem Chińczyków do etyki, co z pewnością sprzyjało zdomowieniu się buddyzmu w chińskiej rzeczywistości. Buddyjski ideał etyczny tradycji *chan* określić można jako „wyzwalająca zażyłość i skuteczność bez działania”¹⁹. Należy też podkreślić, że wpływ buddyzmu na chińską kulturę był wieloraki i bogaty, inspirując m.in. myślenie i przekonania metafizyczne czy wprost religijne. Przejawiało się to zwłaszcza w języku, obyczajach, literaturze, sztuce czy architekturze, w szczególnie sposób otwierając ludzi na rzeczywistość nadprzyrodzoną i życie wieczne²⁰.

*

Naszkicowane tu ważniejsze nurty starożytnych ujęć koncepcji filozoficzno-etycznych, czasem także religijnych, pozwalają teraz zwrócić uwagę na

¹⁹ Por. P. HERSHOCK, *Chan Buddhism*, p. 5 (dostęp: 23.05.2016); D. WONG, *Chinese Ethics* (dostęp: 23.02.2016). O trudnościach terminologicznych i znaczeniowych w tym kontekście por. E.S. NELSON, *Demystifying Experience: Nothingness and Sacredness in Heidegger and Chan Buddhism*, s. 65-74.

²⁰ „Over the last 2000 years of interaction and integration since its introduction, Buddhism has influenced Chinese culture tremendously at all levels and aspects”. X. GUANG, *Buddhist Impact on Chinese Culture*, s. 320. W podobnym duchu wypowiadają się inni badacze buddyjskich wpływów na szeroko rozumianą kulturę chińską: „Buddhism interacted through the centuries with all levels of Chinese culture: with literary and philosophic traditions, with economic and political institutions, with mores and behavioral norms, with indigenous traditions in art and architecture, with the religions of all classes and all the subcultures of China”. A.F. WRIGHT, *Buddhism and Chinese Culture: Phases of Interaction*, s. 18.

wiodącą i najbardziej z chińską kulturą kojarzoną filozofię konfucjanizmu. Co oczywiste, konfucjanizm, w tym jego myśl etyczna, nie rozwijał się w izolacji od innych nurtów i tradycji, często przeciwnie, czerpał z nich, pewne pojęcia asymilował, ale bywał też w stosunku do nich krytyczny. Następna część tych analiz będzie poświęcona właśnie etyce konfucjańskiej i jej wiodącym pojęciom oraz towarzyszącym im normom etycznym.

BIBLIOGRAFIA

- CHAN J., Confucian Attitudes toward Ethical Pluralism, w: Confucian Political Ethics, red. D.A. Bell, Princeton–Oxford: Princeton University Press 2008, s. 113-138.
- Confucian Political Ethics, red. D.A. Bell, Princeton–Oxford: Princeton University Press 2008.
- CONFUCIUS, The Analects, tłum. R. Dawson, Oxford: Oxford University Press 2008.
- Dialogi konfucjańskie, tłum. K. Czyżewska-Madajewicz, M.J. Künstler, Z. Tłumski, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1976.
- FAIRBANK J.K., GOLDMAN M., China: A New History, Cambridge, USA–London, UK: The Belknap Press of Harvard University Press 2006.
- FRASER C., Mohism and Motivation, w: Ethics in Early China: An Anthology, red. C. Fraser, D. Robins, T. O’Leary, Hong Kong: Hong Kong University Press 2011, s. 83-103.
- GUANG X., Buddhist Impact on Chinese Culture, „Asian Philosophy” 23(2013), nr 4, s. 305-322.
- HERSHOCK P., Chan Buddhism, w: The Stanford Encyclopedia of Philosophy [2015] www.plato.stanford.edu [dostęp: 22.03.2016].
- IVANHOE P.J., On Ethics and History: Essays and Letters of Zhang Xuecheng, Stanford: Stanford University Press 2010.
- LAI K., Learning from Chinese Philosophies: Ethics of Interdependent and Contextualised Self, Aldershot: Ashgate 2006.
- LIN L.-H., HO Y.-L., Confucian Dynamism, Culture and Ethical Changes in Chinese Societies – a Comparative Study of China, Taiwan and Hong Kong, „The International Journal of Human Resource Management” 20(2009), nr 11, s. 2402-2417.
- LITTLEJOHN R.L., Confucianism: An Introduction, London: I.B. Tauris 2011.
- NELSON E.S., Language and Emptiness in Chan Buddhism and the Early Heidegger, „Journal of Chinese Philosophy” 37(2010), nr 3, s. 472-492.
- NELSON E.S., Demystifying Experience: Nothingness and Sacredness in Heidegger and Chan Buddhism. „Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities” 17(2012), nr 3, s. 65-74.
- Readings in Eastern Religions, red. H. Coward, R. Neufeldt, E.K. Neumaier, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press 2007.
- SCHWARTZ B.I., The World of Thought in Ancient China, Cambridge, USA–London, UK: The Belknap Press of Harvard University Press 1985.
- WONG D., Chinese Ethics, w: The Stanford Encyclopedia of Philosophy [2013], www.plato.stanford.edu [dostęp: 20.02.2016].
- WRIGHT A.F., Buddhism and Chinese Culture: Phases of Interaction, „The Journal of Asian Studies” 17(1957), nr 1, s. 17-42.

- YUNPING W., Confucian Ethics and Emotions, „Frontiers of Philosophy in China” 3(2008), nr 3, s. 352-365.
- ZONGGUI L., *Between Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the Modernization of Chinese Culture*, Oxford: Chartridge Books Oxford 2014.

GŁÓWNE NURTY W STAROŻYTNEJ ETYCE CHIŃSKIEJ

S t r e s z c z e n i e

Kultura chińska należy do tych dawnych tradycji, które w dużym stopniu zachowały swoje bogactwo do czasów współczesnych. Niniejszy szkic przedstawia starożytną etykę chińską w jej różnych nurtach, do których należy motizm, daoizm, legalizm i chińska wersja buddyzmu znana jako *chan*. Te rozważania poprzedzone zostały krótkim wprowadzeniem do konfucjanizmu, który jako nurt filozoficzno-etyczny zdecydowanie wyróżnia się spośród innych tradycji, a którego centralnym pojęciem etycznym szerzej poświęcone będzie kolejne opracowanie.

Słowa kluczowe: etyka chińska; konfucjanizm; motizm; daoizm; legalizm; buddyzm *chan*.